

# LA ORACION Y EL PERDON DE LOS PECADOS

A propósito de la plegaria de Salomón (1Reg 8,22-61)

SANTIAGO AUSIN

En el Antiguo Testamento es fácil descubrir diversas líneas doctrinales que ponen de relieve la importancia de la remisión de los pecados; por una parte, el valor expiatorio de los sacrificios cruentos en el Templo: con ellos la Revelación va preparando el único y gran sacrificio de Cristo en la Cruz. La carta a los Hebreos llega a recoger una frase axiomática que fundamenta el valor del sacrificio: «Sin efusión de sangre no hay remisión de pecados (Heb 9,22) <sup>1</sup>.

Por otra parte, la Biblia va poco a poco poniendo de manifiesto el valor expiatorio del sufrimiento del justo. Los padecimientos de los Patriarcas, los sufrimientos del pueblo, la figura del Siervo de Yahwéh van dentro de la pedagogía divina evidenciando que el sufrimiento de un Hombre traerá la salvación a todos (cfr. Rom 5,15). Cristo es quien en su muerte y su resurrección lleva a plenitud la figura del Siervo, alcanzando para todos la salvación y la remisión de los pecados <sup>2</sup>.

Aún hay más; en la carta a los Hebreos, al iniciar la sección sobre el sacerdocio de Cristo, antes de mencionar el sacrificio, alude a su oración: «Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con clamor potente y lágrimas, fue escuchado por su reverencial temor» (Heb 5,7). Si la oración de Cristo en la Cruz tuvo eficacia propiciatoria, también en este sentido debe dar cumplimiento y plenitud a lo revelado en el AT. Efectivamente, es

---

1. La Iglesia confiesa en la liturgia que los sacrificios veterotestamentarios eran figura del único sacrificio de Cristo cuando, entre otros lugares, dice: «El, con la inmolación de su cuerpo en la Cruz dio pleno cumplimiento a lo que anunciaron los sacrificios de la antigua Alianza» (*Prefacio Pascual*, IV).

2. Cfr. A. MÉDEBIELE, *Expiation*, en DBS, 3, 1958, 1-262.

constante la fe en el valor de la oración en orden a alcanzar el perdón de los pecados.

Ya el patriarca Abrahám intercedió por Sodoma y Gomorra, ciudades a las que Dios estaba dispuesto a perdonar si allí hubiera encontrado, al menos, diez justos (Gen 18,23-33). Y, en atención a la oración de su sobrino Lot, la ciudad de Soar fue preservada de la destrucción<sup>3</sup>. En los Profetas y en los Salmos abundan las recomendaciones a la oración y nos han transmitido múltiples plegarias penitenciales<sup>4</sup>. En los libros narrativos más tardíos hay varios textos de oraciones de este tipo<sup>5</sup> que contienen ideas luminosas sobre la remisión de los pecados. En textos más antiguos son menos frecuentes, pero importantes<sup>6</sup>. Nosotros fijaremos la atención en una de esas fórmulas, la comúnmente denominada «plegaria de Salomón» (1 Reg 8, 22-61 y su paralelo en 2 Cron 6, 12-42).

### *La plegaria de Salomón*

Está encuadrada en la fiesta de la dedicación del Templo, recién construido. Fue una gran solemnidad que el autor sagrado hace coincidir con la fiesta de las Cabañas o de los Tabernáculos (1 Reg

3. No han faltado quienes han negado la historicidad de este relato por el solo pretexto de que la teología de la oración supone un estadio avanzado de la religión y, por tanto, era imposible en la época patriarcal (cfr. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A.T.*, Berlin 1897, pp. 25-26; H. GUNKEL, *Génesis*, III, Berlin 1910, pp. 203-205). Estos autores y muchos de los seguidores de su escuela ven en este pasaje un relato etiológico para explicar la sequedad del terreno y su aspecto inhóspito.

4. Un estudio amplio de este tipo de oraciones puede verse en E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Lectio Divina, Paris 1966; A. M. DENIS, *Pénitence*, en DBS, 7, 1966, 628-663.

5. La plegaria de los levitas (Neh 9, 6-37), la de Isaías (Is 63,7-64,11), la del pueblo entero, recogida por Baruc (Bar 1,15-3,8), la de Daniel (Dan 9,4-19), etc. Cfr. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento*, en XVIII Semana Bíblica Española, Madrid 1969, pp. 95-143.

6. Aparte de textos, como Jos 24,14, en que de modo general se manda «retornar a Yahwéh y servirle», algunos pasajes aluden a una primitiva liturgia penitencial (1 Sam 7,2-6; 1 Reg 20,23-26). Y sobre todo, la oración de Moisés que recoge todo un conjunto de verdades de fe en torno a la misericordia divina: «Yahwéh es Yahwéh, Dios compasivo y clemente, tardo a la ira y rico en misericordia y fidelidad, que guarda la misericordia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado» (Ex 34, 6-8).

8,2)<sup>7</sup>. Tal como nos ha llegado el texto de la narración<sup>8</sup> en aquel magno acontecimiento se realizaron los ritos siguientes:

- a. Reunión de la asamblea y formación del cortejo procesional en torno a Salomón (vv. 1-3).
- b. Traslado del Arca desde la ciudad de David al templo nuevo, con inmolación de innumerables sacrificios ante el Arca (vv. 3-9).
- c. Canto de alabanza a cargo de Salomón (vv. 10-13).
- d. Bendición de Salomón al pueblo (vv. 14-21).
- e. Plegaria de Salomón (vv. 22-53).
- f. Nueva bendición al pueblo (vv. 54-61).
- g. Sacrificios y festejos finales (vv. 62-66).

La plegaria propiamente dicha (vv. 22-53) consta de una introducción y siete peticiones. En la introducción se subrayan cuatro ideas fundamentales, tres como parte del Credo de Israel y la última que resume la petición salomónica:

---

7. El mes de Etanim, del calendario cananeo, era el mes de la recolección de la vid (septiembre-octubre); en esas fechas se celebraba desde muy antiguo la fiesta de *sukkōt*, o de los Tabernáculos (cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, pp. 625-628).

8. No pretendemos establecer con seguridad la cronología de esta oración y sus diversas ampliaciones posteriores. La dedicación del Templo parece que tuvo lugar o bien en el año undécimo de Salomón (once meses después de la construcción del templo), concretamente el año 961; o, retardándolo mucho, el año veinte de su reinado como sugiere la LXX (μετὰ ἑξκοσι ἔτη, v. 1), o sea el año 953 (cfr. A. ROLLA, *Il libro dei Re*, en «Il Messaggio della Salvezza», III, Torino 1977, pp. 191-193).

La redacción de este episodio, como la mayor parte del libro de los Reyes, suele situarse hacia finales del siglo VII, tras la reforma de Josías, en la época de la redacción deuteronomica, aunque pudo recibir retoques posteriores. No hay que olvidar, por otra parte, que el autor sagrado tenía a su alcance fuentes prácticamente contemporáneas de los hechos que relata, como «El libro de los anales de Salomón» mencionado en 1 Reg 11,41 (cfr. J. LIVER, *The book of the Acts of Salomon*, en Bibl. 48 (1967) 75-101. Este autor supone que dicho libro pudo ser redactado por un «sabio», expulsado de la corte de Roboam). Se mencionan también otras fuentes como «El libro de los anales de los reyes de Judá», «El libro de los anales de los reyes de Israel». La plegaria de Salomón es posible que se encontrara en un «libro de Canto» a tenor de la mención que hace la LXX, en el que estaría, al menos el pequeño poema de los vv. 12-13 (cfr. v. 53); este «libro de Canto» quizás es la misma colección del «libro del justo» mencionado en Jos 10,13 y 2 Sam 1,18. En concreto, en este relato hay detalles que no pueden compaginarse con una redacción tardía, posterior a la destrucción del Templo, v. gr. al mencionar las barras de la alianza, se indica que sobresalían del *debir*, sin que pudieran verse desde fuera «y así quedaron hasta el día de hoy» (v. 8). Unicamente suele considerarse como añadidura postexílica la última parte de la plegaria (vv. 46-51; algunos incluyen también vv. 44-45), en la cual se menciona expresamente la cautividad del pueblo (v. 46) (cfr. A. MEDEBIELE, *Livres des Rois*, en «La Sainte Bible», París 1949, p. 629).

a. Unicidad de Dios: «No hay otro Dios como tú, ni arriba en los cielos ni abajo sobre la tierra...» (v. 23)<sup>9</sup>.

b. Fidelidad de Dios en mantener la Alianza: «...guardador de la alianza y la gracia para con tus servidores... que has cumplido a tu siervo David, mi padre, lo que le prometiste...» (vv. 23-24)<sup>10</sup>.

c. Inmensidad de Dios: «¿Habitará en verdad Dios sobre la tierra? He aquí que los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte; ¡cuánto menos esta Casa que he edificado!» (vv. 27)<sup>11</sup>.

d. Resumen de la plegaria: «...Escucha, pues, la súplica de tu siervo y la de tu pueblo Israel cuando te imploren en este recinto; pues tú lo has de escuchar en el lugar de tu morada, en el cielo escucharás y perdonarás» (vv. 28-30).

La expresión «escucha y perdona» condensa el contenido de la oración que va a formular a continuación (vv. 32-53) y constituye el punto central, en torno al que se vertebran las siete peticiones siguientes. Cada una de ellas refleja las circunstancias de otros tantos orantes que acceden al Templo. No pretende ser una enumeración exhaustiva, sino sólo unos casos significativos:

9. El monoteísmo es el punto central de la fe que enseña la Biblia. La formulación comparativa no supone la existencia real de otros dioses, sino un modo plástico de hablar a un pueblo rodeado de naciones politeístas (cfr. Dt 6, 4-9; Ex 20, 3 ss; Is 43, 9-13, etc.).

10. La expresión «guardas la alianza y la misericordia» es clásica para reflejar la fidelidad inquebrantable de Yahwéh (cfr. Dt 7,9,11; Ps 50,5,6, etc.). Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Bilbao 1969, pp. 102-103.

11. El concepto de inmensidad divina es consecuencia directa de la naturaleza espiritual. El Antiguo Testamento utiliza frecuentemente antropomorfismos para hablar de Dios, pero sin llegar nunca a una identificación con un ser humano: «Yo soy Dios y no hombre» (Os 11,9; cfr. Num 23,19). Es constante la tensión entre presentar a Dios como un ser próximo que dialoga con el hombre, y no inducir al error de identificarlo con él. Dios es un ser personal, totalmente diferente y soberanamente superior a cualquier criatura. La antropomorfización de Yahwéh sirve fundamentalmente para expresar que es un ser vivo. La misma tensión puede observarse acerca de la ubicuidad de Dios: junto a localizaciones en los santuarios antiguos, como Betel (Gen 28,16,17; 31,13), Berseba (Gen 21,33), o junto al Arca (2 Sam 6,2), se confiesa abiertamente que Dios habita en el cielo (Gen 28,11.12.17.18). No cabe pensar que hasta el tiempo del exilio no se alcanzó la idea de la inmensidad de Yahwéh cuando ya no existía el Templo. La afirmación de que el Templo es la «casa de Dios» es compatible con la fe en que ningún edificio construido por hombres puede circunscribir su omnipresencia, como es compatible hablar de que Dios habla, ríe, escucha, siente placer, alegría, ira, etc., sin confundirlo con un ser puramente humano (cfr. W. EICHRDT, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1975, pp. 193-201).

En la primera petición se describe el litigio por agravio entre particulares: el acusado acude ante Yahwéh para atestiguar en el santuario su inocencia, mediante un juramento imprecatorio (vv. 31-32): «Cuando alguno peque contra su prójimo y se le imponga prestar juramento imprecatorio... Tú escucharás desde el cielo e intervendrás y harás justicia a tus siervos...».

Estaba previsto que, en algunos casos, como en la prestación de un depósito (Ex 22,6-12) o en la duda de adulterio (Num 5,21-28), el acusado debía prestar juramento ante Yahwéh. La cuestión se dirimía mediante unos ritos determinados<sup>12</sup>. Salomón extiende aquí esta prescripción posibilitando a todo fiel defender su inocencia en el Templo.

La petición está expresada como corresponde al tono deprecativo, con dos yusivos coordinados: escucha y haz justicia (*tisma' w'safatta*). Conviene señalar que en estos términos hay una confesión abierta de la justicia divina<sup>13</sup>. Cuando en los casos siguientes se solicite el perdón de Dios, habrá que entenderlo en el ámbito de la justicia divina que misericordiosamente condona el castigo merecido y olvida el pecado, causa de dicho castigo.

Pero, ante todo, interesa subrayar el esquema literario de este primer caso propuesto, para comprender mejor los siguientes. Al acercarse al Templo se establece un diálogo entre el reo y Dios, y una correspondencia entre las acciones de uno y otro. Tal es el paralelismo, que permite esbozar el siguiente esquema.

<i>el hombre</i>	<i>Dios</i>
—acusado de culpa	—desde los cielos
—viene a esta Casa	—interviene
—presta juramento	—escucha y da sentencia justa

12. Probablemente la decisión divina se manifestaba a los fieles por medio de los *urim* y los *tumim*, o de otros ritos poco conocidos, pero que no parece que puedan identificarse con las ordalías frecuentes en los pueblos semitas (cfr. R. DE VAUX, *o.c.*, pp. 223-225; R. PRESS, *Das Ordal im alten Israel*, en ZAW (1933) 133 ss).

13. Dios es juez justo, puesto que es el garante del derecho —*mišpat*— de cada persona dentro de la comunidad israelita. Cada cual tiene su *mišpat*: el rey, el sacerdote, el primogénito, el miembro de la comunidad y Dios mismo. No es un concepto abstracto, sino el derecho dimanante de las circunstancias concretas; por eso, cuando se trata de salvaguardar los derechos de Dios, la justicia divina deja de ser conmutativa para hacerse justicia salutífera: la justicia y la misericordia divina no se contraponen, sino que se complementan (cfr. W. EICHRODT, *o.c.*, pp. 219-228).

A continuación la plegaria salomónica desgrana otros seis casos diferentes, pero expuestos con un esquema similar no sólo en las palabras y en el estilo simétrico, sino también en las ideas que contienen. En todos ellos podemos distinguir tres puntos fundamentales: Circunstancias del orante, cuya causa es casi siempre la misma, el pecado contra Dios. Acciones que debe poner en práctica el penitente para alcanzar el perdón de Dios. Perdón divino y relación con las acciones del orante.

### *Circunstancias del orante*

La plegaria de Salomón contempla los siguientes casos de personas que se acercan al templo:

—Cuando el pueblo sea puesto en fuga, vencido por los enemigos (vv. 33-34).

—Cuando la sequía asole los campos de Israel (vv. 35-36).

—Cuando el hambre, la peste o el enemigo haga estragos en el pueblo (vv. 37-40).

—Cuando el extranjero acuda al Templo a invocar el nombre de Yahwéh (vv. 41-43).

—Cuando el pueblo salga a la guerra santa, enviado por Dios (vv. 44-45).

—Cuando el pueblo sea deportado, como señal del máximo castigo (vv. 46-47).

Si exceptuamos el caso del extranjero y el de la guerra santa, los cuatro restantes suponen una situación deplorable. El autor sagrado subraya que estas desgracias son consecuencia de un delito: «porque han pecado» (vv. 33.35.38.46). Es decir, el estado de culpabilidad se manifiesta en el castigo, del mismo modo que el perdón divino se exteriorizará en los beneficios que se alcancen. De ahí la correspondencia entre la situación en que parte el orante y la que espera alcanzar. Aparecerá que Dios ha atendido la oración cuando, correlativamente a cada una de las plegarias,

—los restituya a la tierra que dio a sus padres (v. 34),

—dé lluvia a la tierra que dio en heredad a su pueblo (v. 36),

—obre con cada uno según sus caminos, es decir, desaparezcan los castigos colectivos (v. 39),

—les haga justicia, es decir, haga que concluya la deportación (v. 49).

Como decimos, las circunstancias del orante se resumen en su pecado. En los cuatro casos se usa el término técnico, bien como vervo (*hatta'*) o como sustantivo (*hatta't*); sería aventurado pensar que se refiere a determinados actos inmorales, cuando el Antiguo Testamento, que está lleno de alusiones a pecados cometidos por una persona o por todo el pueblo en tal o cual ocasión, no pretende dar un estudio sistemático sobre el mismo<sup>14</sup>. Más aún, la raíz *h t'* no hace referencia normalmente al acto pecaminoso (suelen emplearse locuciones como «hacer el mal», «obrar la iniquidad», etc.)<sup>15</sup>, sino a la situación en que queda sumido el pecador. La traducción más correcta sería «hacerse reo de pecado»<sup>16</sup>; de ahí que el autor sagrado lo encuentre más apropiado puesto que está describiendo las desgracias que acarrea.

### *Acciones del penitente*

Es indudable que Dios puede otorgar su perdón independientemente de cualquier acción del hombre; o, dicho con términos más clásicos, el hombre no puede realizar acciones que por sí solas alcancen la remisión del pecado: la misericordia divina es la razón última del establecimiento de las relaciones amistosas entre Dios y el hombre<sup>17</sup>. Ahora bien, ¿puede o debe el hombre hacer algo en orden a conseguir el perdón divino?

14. Sobre el pecado en la Biblia hay una abundante bibliografía; además de las Teologías del AT, puede confrontarse E. BEAUCHAMP, *Peché, I Dans l'Ancien Testament*, en DBS 7, 1966, 407-471; J. J. FERRERO BLANCO, *El pecado en la Biblia*, en Sinite 8 (1967) 181-212; J. ALMINANA LLORET, *El pecado en el Deuteronomio*, en Est. Bibl. 29 (1970) 267-285; K. KOCH, *h t'*, en ThWAT, II, 1977, 857-870.

15. Los términos más frecuentes son *paša'* (ser infiel), *sārar* y *mārah* (ser rebelde) *raša'* (ser culpable), *'ašam* (ser culpable de delito), *ra'* (hacer el mal), etc. (Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, pp. 661-664).

16. En este sentido, el contenido semántico de *batt'* está emparentado con *'ašam*, *paša'*, y *awōn*. En todos ellos se contempla la ruptura del hombre con Dios y, por consiguiente, el estado deplorable en que se encuentra. Cfr. BEAUCHAMP, *o.c.*, 442-446.

17. El reconocimiento de la misericordia divina (*hesed*) como atributo divino es constante en el A.T.; el término aparece 245 veces, prácticamente en todos los libros. Cfr. J. A. MONTGOMERY, *Hebrew Hesed and Greek iaris*, en HThR 32 (1939) 97-102; H. J. ZOBEL, *hsd*, en ThWAT, II, 1982, 48-71.

Los sacrificios culturales mencionados en Lev 5-7 tienen valor expiatorio, al menos para la situación de pecado derivada de actos de inadvertencia<sup>18</sup>. Pero en las prescripciones de Núm 15, donde se vuelven a recoger prescripciones rituales de los sacrificios expiatorios, hay un detalle significativo: «Pero cualquiera que sea, indígena o extranjero, que obre conscientemente (lit. con mano alzada) ultrajando a Yahwéh, será borrado enteramente de en medio de mi pueblo; por haber menospreciado la palabra de Yahwéh y haber traspasado su mandato, será exterminado y llevará sobre sí su iniquidad» (Núm 15,31-32). No es seguro que aquí se haga referencia a pecados deliberados, y no más bien a pecados cometidos con especial saña y odio contra Dios, como el pecado de los hijos de Helí<sup>19</sup>. Con todo, es significativo que la perícopa siguiente (Núm 15,33-36) narre el caso de un hombre sorprendido en sábado mientras recogía leña; es llevado a Moisés y castigado a ser dilapidado por toda la comunidad, fuera del campamento.

Con estos datos puede afirmarse, al menos, que los sacrificios tenían valor expiatorio para los pecados cometidos por inadvertencia; pero que hay pecados deliberados que no pueden expiarse con sacrificios rituales. Ahora bien, puesto que en la plegaria de Salomón no menciona la inadvertencia y sí una situación permanente de ruptura, de pecado, reflejada en el término *hatta'* y en el castigo, también permanente, cabe pensar que aquí se está refiriendo sólo a pecados deliberados.

Dos ideas resumen los actos del pecador que aspira al perdón divino: conversión y oración. La conversión viene expresada con el término clásico *sûb*. Aparece en tres de los casos mencionados, construido con la preposición *min* («volver del pecado», v. 35), que refleja el aspecto negativo de la conversión; y con las preposiciones *'el* y *l'* («volver hacia Ti», vv. 33-47), que manifiesta más

18. El código sacrificial del Segundo Templo (Lev 4; 5; 6,17-7,10 y Lev 10, 16-20) recoge el rito de los sacrificios expiatorios. Pero en cada uno de ellos se contempla la situación pecaminosa «por error o inadvertencia». Con el término *šegâgâb* en los cap. 4 y 5 se describe el pecado del sumo sacerdote, del príncipe, de la asamblea o de un particular que han de ofrecer sendos sacrificios expiatorios. Lo mismo ocurre en Num 15,24-29, también de la tradición sacerdotal (cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964, pp. 82-85).

19. Suele aducirse como explicación de este pecado el relato de 1 Sam 3,14: los hijos de Helí, con sus engaños y ambiciones hacían odiosos los sacrificios del Templo; este crimen, dice el autor sagrado con palabras, puestas en boca del Señor, «no será expiado ni con sacrificios ni con ofrendas» (cfr. P. A. MÉDEBILLE, *Les livres des Rois*, en La Sainte Bible, Paris 1955, pp. 362-364).



el aspecto positivo de dirección hacia Dios. El concepto profundo que este término adquiere en los profetas, que lo usarán con profusión<sup>20</sup>, puede ya vislumbrarse en este texto<sup>21</sup>: supone cambiar de dirección, deshacer el camino andado; no es una acción puntual que se realiza en un momento dado. Es más bien, un movimiento, como las mismas preposiciones con que se construye, lo indican: en la medida que el convertido se dirige *hacia* Dios, se aleja *del* pecado. Pero es una acción siempre inacabada.

A propósito de las plagas no se menciona la conversión, pero se afirma que el orante «reconoce la llaga de su corazón» (v. 38). El reconocimiento de la culpa es constante en la Biblia como señal de arrepentimiento<sup>22</sup>. No aparece expresamente el pecado, pero la metáfora es suficientemente expresiva: «la llaga del corazón» es más que las plagas que el pueblo padece; o se refiere al remordimiento interior; o, mucho mejor, equivale a reconocer que las plagas vienen de Dios como castigo merecido (cfr. Ex 11,1; 2 Sam 7,14; Ps 38,12; 2 Cron 6,28).

En el caso de la cautividad, el reconocimiento del pecado es expreso: «Hemos pecado, hemos sido inicuos, hemos sido impíos» (v. 47). La confesión de pecados, frecuente en el Antiguo Testamento, se presupone para alcanzar el perdón<sup>23</sup>. En los ritos de expiación se exigía a veces la confesión hecha por personas públicas<sup>24</sup> o la confesión hecha por particulares<sup>25</sup>.

Si es importante la conversión como requisito necesario para

20. Sobre la riqueza teológica de la conversión y de este término hay muchísima bibliografía. Un resumen puede encontrarse en W. EICHRODT, *o.c.*, pp. 460-469.

21. Hay que tener en cuenta que, fuera de los profetas, donde esta palabra y sus derivados aparece con mucha frecuencia y con abundantes matices, únicamente se encuentra en este pasaje y en Jos 24,23 y 1 Sam 7,3.

22. El verbo *y d'* supone normalmente un conocimiento profundo; cuando tiene por objeto el pecado puede traducirse por «tener conciencia», «reconocer profundamente» (cfr. Is 59,12; Jer 3,13; 14,20; Ps 51,6). Cfr. F. GABORIAU, *Enquête sur la signification de connaître. Étude d'une racine*, en *Angelicum* 44 (1968) 3-43.

23. Ya en el Paraíso el Señor exige que confiesen su pecado (Gen 3,12); Caín, movido también a confesar su crimen, responde con una mentira (Gen 4,9.10); David reconoce abiertamente su delito (2 Sam 12,13), lo mismo que Ahab (1 Reg 21,27.28). Los profetas y los salmos mencionan frecuentemente la confesión del pecado (Jer 3,22-25; Ps 32,3-5; 106,6, etc.).

24. En el día solemne de la Expiación (Lev 16) el Sumo Sacerdote hacía pro-testación de los pecados (cfr. R. DE VAUX, *Les sacrifices...*, pp. 86-88).

25. En Lev 5,1-6 se contemplan tres casos y otro en Num 5,7. Cfr. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *o.c.*, pp. 127-129.

alcanzar el perdón, no lo es menos la oración. Al menos en la plegaria de Salomón así aparece por la insistencia y por los vocablos utilizados. La oración se menciona en todos los casos que contempla Salomón con los términos siguientes:

- orar (*pālal*, en la forma Hithpael): vv. 33.35.42.44.48.
- suplicar (*hanan*, también en Hithpael): vv. 33.43.
- alabar el nombre de Dios (*yadah*, en Hifil): vv. 33.35.
- extender las manos (*pāras kaphāyu*): v. 38.
- oración y súplica (*t<sup>e</sup>phillāh-t<sup>e</sup>hinnāh*): vv. 38.45.49.

Dado que el vocabulario en torno a la oración es amplísimo en el Antiguo Testamento<sup>26</sup>, es significativo que aquí únicamente se utilicen tres, puesto que «extender las palmas o las manos» es un gesto genérico<sup>27</sup>. La raíz *pll* y el sustantivo *t<sup>e</sup>phillāh* son términos técnicos que abarcan todo tipo de oraciones que aparecen en la Biblia: la alabanza, la petición, la súplica, la lamentación, etc. (cfr. 1 Sam 1,27; 2,1); de ahí que aparezcan en el título de muchos salmos (Ps 17,1; 86,1; 91,1...). Su significado es sencillamente «ponerse en oración», con la actitud de diálogo con la divinidad<sup>28</sup>.

El término *hanan* y el sustantivo *t<sup>e</sup>hinnāh* ponen más de manifiesto la gratuidad de la misericordia divina<sup>29</sup> y, por tanto, la humildad del orante. La gracia (*hen*) suele significar una cualidad innata y recibida (Ps 45,3). Aplicada a Dios viene unida o en paralelismo con misericordia (*hesed*). Dios se muestra benevolente con los patriarcas, «porque hallaron gracia a sus ojos» (Gen 6,8; 19,19). La traducción más exacta en Hithpael sería «pedir gracia o misericordia».

No cabe pensar, por tanto, que la oración tenga un cierto valor mágico; la súplica reconoce la distancia infinita de Dios, su trascendencia; pero, a la vez, la confianza de que Dios acude a socorrer a sus fieles. Es, sin duda, el término que mejor expresa la actitud humilde y confiada del pecador<sup>30</sup>.

Por último, la alabanza divina, como parte esencial de toda plegaria: «alabar el nombre de Dios» es expresión frecuente en los

26. Cfr. A. GONZÁLEZ, *Priere. Dans l'Ancien Testament*, en DBS 8, 1972, 566-585.

27. Cfr. P. HUMBERT, *Etendre la main*, en VT 12 (1962) 383-395.

28. Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, pp. 532-539.

29. Cfr. W. L. REED, *Some Implications of hen for Old Testament Religion*, en JBL 73 (1954) 36 ss; ZIMERLI, *χαρις*, en ThWNT, 9, 1973, 366-373.

30. Es quizás este mismo término el que puso Cristo en boca del publicano (ἰλασθητή μοι), puesto que en la LXX así se traduce.

Salmos (Ps 44,9; 54,8; 99,3; 138,2). De este verbo se deriva el sustantivo *todāb*, que expresa tanto la acción de gracias como el sacrificio de acción de gracias. Es indudable que en la Biblia la alabanza a Dios y el agradecimiento tienen muchos puntos de contacto <sup>31</sup>.

Por tanto, la actitud del penitente exigida en la plegaria de Salomón es triple: fe monoteísta profundamente vivida, como muestra la «alabanza»; humildad y reconocimiento de la propia indignidad, como se refleja en la «súplica»; confianza y aceptación del diálogo divino que se pone de manifiesto en la «oración».

### *Perdón divino*

Dadas las condiciones descritas en el penitente, la respuesta divina se expresa fundamentalmente con dos verbos: escuchar (*sāma'*) y perdonar (*sālah*).

«Escuchar» en la Biblia es un término frecuentísimo; lleva consigo poner en práctica lo que se oye. Cuando es el hombre quien escucha a Dios equivale a obedecer todo cuanto Dios le ordene; aparece especialmente en los textos legislativos. Cuando, al contrario, es Dios quien escucha al hombre, significa que atiende su petición y concede lo solicitado; aparece muy abundantemente en los Salmos. Es el vocablo técnico para expresar que la oración es eficaz, sin que tal eficacia menoscabe la libertad de Dios en su actuar.

También para indicar el perdón, el autor sagrado ha elegido el término técnico *sālah*. Dentro de la cantidad de palabras que en la Biblia se utilizan para expresar la remisión de pecados, incluso con metáforas y circunlocuciones <sup>32</sup>, en este caso se utiliza una misma palabra en toda la plegaria.

31. Cfr. G. MAYER, *y d b*, en ThWAT, III, 1982, 455-458.

32. «Para expresar la idea del perdón del pecado, el Antiguo Testamento emplea una variedad casi infinita de expresiones e imágenes (...): *naša'* quitar (por ejemplo, Gen 50,17; Sal 32,5; 85,3); *kipper*, expiar, otorgar la expiación, perdonar, con Dios como sujeto (por ejemplo, Sal 65,4; 78,38; 79,9; 2 Cron 30,18); *rosab* literalmente: pagar, de donde absolver o remitir (en *Niph.* Is 40,2); *kissab*, cubrir (Sal 85,3; 32,1; Neh 3,37); *mahab*, enjugar, borrar (Is 43,25; 44,22; Sal 51,3.11); *kibbes*, lavar de (Sal 51,4.9; Jer 4,14); *taber* (en Piel, purificar, Lev 16,30; Jer 33,8; Sal 51,4); *rapha'*, curar (Os 14,5; Jer 3,22; cfr. Sal 103,3); *ebat cal*, pasar sobre, de donde, perdonar (Miq 7,18; Prov 19,11; cfr. Am 7,8; 8,2); arrojar tras de sí, no volverse a acordar (Is 43,25); hollar el pecado con los pies (Miq 7,19). Cuando Yahwéh renuncia a castigar a los culpables, se dice que «se arrepiente del

El verbo *sālah* aparece en la Biblia teniendo como único sujeto a Dios; indica, por tanto, una acción exclusiva suya. En el ritual de los sacrificios, aparece siempre en forma Nifal, dando así más fuerza expiatoria. En todos los demás lugares se encuentra en forma Qal, bien en sentido absoluto, bien con la preposición *l*<sup>e</sup>. Esta misma construcción induce a pensar que el sentido del verbo es «otorgar el perdón» o a la persona o por el pecado. Así parece confirmarlo la traducción de la LXX que utiliza una circunlocución: ἵλεως εἶναι; esta fórmula, tomada quizás de los ritos paganos de augurio, viene a significar «remover los obstáculos del éxito»<sup>33</sup>. Por tanto, con este término pensamos que el autor sagrado ha querido expresar con claridad la remisión del pecado que sólo Dios puede otorgar, sin pretender explicitar en qué consista este perdón, es decir, sin utilizar metáforas o figuras literarias que, si bien ayudan a comprenderlo mejor, a veces pueden oscurecer el sentido, como el propio Jesucristo enseñaba a propósito del lenguaje parabólico (cfr. Mc 4,10-12).

### Resumen

Recapitulando el análisis de la plegaria de Salomón, es indudable que refleja un aspecto importante de la fe: que sólo Dios puede otorgar el perdón de los pecados; pero que el hombre, además de su propia conversión, tiene el recurso de la oración para alcanzar la remisión de sus culpas.

Todo pecado merece un castigo; pero ni se puede identificar desgracia con castigo por el pecado, ni cabe pensar que la abundancia de bienes va necesariamente vinculada al perdón.

La oración —y en este caso la oración penitencial— tiene en la Biblia la más alta consideración. Ciertamente que los sacrificios alcanzaban la expiación de algunos pecados, pero sólo la oración puede obtener el perdón divino. Sin que esto signifique que se le asigna un valor mágico; Dios es libre cuando perdona y cuando aplica el castigo merecido. Pero es tal el convencimiento de que Dios es misericordioso, generoso, paciente y rico en amor y fidelidad (cfr.

mal» que había decidido (Ex 32,12.14; Jer 18,8.10; 26,3.13.19; 42,10), es decir, que perdona; cuando hace que cese un castigo, perdona, o como se expresa II Sam 21,14 «se apiadó de la tierra». P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, pp. 708-709.

33. Cfr. F. BUCHSEL, ἵλεως, en ThWNT, III, 1968, 301.

Ex 34, 6), que hay una esperanzada seguridad en que Dios atenderá la oración del penitente que suplica.

Especial valor tiene la manifestación de esta verdad precisamente cuando Salomón acude solemnemente a la consagración del nuevo Templo, donde tendrán lugar los sacrificios expiatorios. Por encima de ser un lugar de culto, el templo es lugar de oración (cfr. Mc 11,17; Lc 19,46), y más especialmente de oración penitencial, donde el hombre reencuentra la unión con Dios, que había resquebrajado con el pecado.

